

Il nuovo giorno dell'impero

Il capodanno solare dei califfi abbasidi

Massimiliano Borroni

0 Introduzione

Il *nawrūz* nella letteratura abbaside

Sommario Ringraziamenti. – 0.1 Stato degli studi. – 0.2 Problemi generali. – 0.3 Le fonti. – 0.4 Il giorno nuovo. – 0.5 La dimensione calendariale. – 0.6 Quanti giorni di celebrazione? – 0.7 La coincidenza con *hurmuz* e il 'grande *nawrūz*' di *ḥurdād*.

Chi si occupa di studi sull'età abbaside si trova frequentemente ad avere a che fare con alcuni elementi che, oggi, hanno acquisito notevole importanza sul piano simbolico per i moderni discorsi di matrice nazionalista. Tale recupero di elementi antichi, spesso riletti in chiave esclusivamente nazionale, è spesso dibattuto. Il fatto che questo capodanno¹ goda del rango di festa nazionale nella Repubblica Islamica d'Iran, nella Repubblica Islamica d'Afghanistan e nella Repubblica del Tagikistan ne segnala l'importanza per il nazionalismo non solo iraniano, ma anche, appunto, tagico e afgano. Segno evidente di un'intrinseca, sostanziale trasversalità e polivalenza del *nawrūz* è il fatto che ben due delle tre repubbliche menzionate rivendichino il carattere, sempre più inflazionato,² di 'repubblica islamica', senza per questo rinunciare a fare di una festa di sicura origine extra-islamica il capodanno del proprio calendario ufficiale. Una trasversalità che non si esaurisce certo qui. Infatti, le celebrazioni di *nawrūz* conoscono un'ampia varietà di usanze praticate anche al di fuori di quel che comunemente si considera come 'mondo iranico', per cui rimandiamo alla bibliografia ragionata di S. Cristoforetti dal titolo *Persiani intorno all'Africa* (2003).

Sono allora almeno due gli elementi da tenere presenti per comprendere come e perché il *nawrūz* abbia ancora oggi una così grande rilevanza

1 Nel corso di questo lavoro, ci riferiremo al *nawrūz* anche con il più generale termine di capodanno.

2 L'eterogeneo novero degli stati che si autodefiniscono, a vario titolo, 'repubblica islamica' ha conosciuto una crescente diffusione sin dalla creazione, nel 1956, della Repubblica Islamica del Pakistan, che, tuttavia, in questo non può essere considerata come apripista assoluta per via della precedente, ancorché di breve vita, esperienza della Repubblica Islamica del Turkestan Orientale (1933-4). In anni più recenti si è registrata una prima inversione di tendenza nel 2017, quando la Repubblica Islamica del Gambia, con la rimozione del presidente Yahya Jammeh, che due anni prima aveva imposto il nuovo appellativo, è tornata a essere semplicemente Repubblica del Gambia.

in una vasta parte del mondo. In primo luogo, la sua centralità in termini politico-culturali, che ne ha garantito sopravvivenza e continuità storiche entro il quadro di forme istituzionali di governo di tipo islamico – in particolare nelle aree iranizzate. In secondo luogo, la ricchezza della simbologia relativa, che dà ragione della vastissima diffusione geografica di usi e costumanze a esso direttamente o indirettamente collegati sia nelle aree del mondo iranico sia al di fuori di esse, come per esempio in Nordafrica e lungo la costa orientale africana. Se per il primo elemento si può essere tentati di parlare di un parallelismo con l'arrivo e lo sviluppo dell'*islām*, soprattutto a causa di una presenza di testimonianze sul *nawrūz* che si fa consistente solo durante i primi secoli dell'età islamica e si esprime prevalentemente in arabo, per il secondo si dà una vera e propria coincidenza tra l'areale geografico interessato dall'espansione islamica e i territori in cui si sono conservate tracce – talora anche assai consistenti – della ritualità di *nawrūz*. Ecco allora che la storia del *nawrūz* è per molti aspetti inseparabile da quella dell'*islām* e ne è divenuta, così, parte costitutiva.

In questo studio ci occuperemo di indagare un periodo limitato ma importantissimo della storia del *nawrūz* in ambito islamico: quello della prima e media età abbaside, tra II e IV secolo dell'Egira (VIII e XI secolo dell'era volgare).³ Si tratta, notoriamente, di un'epoca di mutamenti politici di grande portata per il cosiddetto 'mondo islamico' – definizione, questa, che per l'epoca può essere accettata solo tenendo in debita considerazione un quadro demografico che relativamente a quei secoli vedeva ancora pienamente in atto un processo di conversione alla nuova fede sì in crescita, ma ben lontano dalle percentuali⁴ che l'espressione 'mondo islamico' può evocare per il lettore odierno. È unicamente in quel mutevole contesto che si comprende l'evolvere delle celebrazioni di *nawrūz* da elemento proprio delle popolazioni conquistate un secolo e mezzo addietro a capodanno califfale in senso pieno. Un esempio particolarmente significativo e macroscopico

3 Nel corso di questo studio indicheremo le datazioni prima secondo il calendario islamico dell'Egira, poi secondo il calendario cristiano giuliano (ad esempio 18 *ġumādā* I 328/31 marzo 940). Per facilitare anche il lettore non arabista abbiamo preferito tradurre i nomi dei mesi nelle date secondo il sistema giuliano nei corrispettivi italiani.

4 Allo stato attuale, lo studio fondante è *Conversion to Islam in the Medieval Period* di R.W. Bulliet (1979), in cui è presentato uno statistico abbastanza elementare a partire dai dati ricavabili da un particolare sottogenere della letteratura araba: il dizionario biografico. Come rilevato da molti e in certa misura ammesso anche dallo stesso Bulliet, il metodo impiegato e soprattutto la scelta delle fonti hanno una serie di criticità, la più importante delle quali è senza dubbio la ridotta dimensione dei campioni presi in esame (a dispetto della ponderosa mole dei dizionari biografici arabi): per esempio nel caso di al-Andalus, termine che allora indicava l'intera penisola iberica, sono prese in esame circa centocinquanta genealogie per tracciare una curva che descriva il processo di conversione all'*islām*. Tuttavia, bisogna segnalare che lo scopo dello studio, profondamente pionieristico, di Bulliet non era tanto determinare la percentuali assolute di convertiti per ogni lustro di storia preso in esame, bensì, fornire un modello credibile dell'*andamento* del processo di conversione.

della necessità di leggere la storia del *nawrūz* in relazione a quella, più generale, dell'epoca abbaside è la questione del perché queste celebrazioni abbiano acquistato crescente importanza a partire dal III/IX secolo. La tesi più comunemente accettata, vede l'affermarsi di costumi iranici o comunque riconducibili in vario modo al passato sasanide come l'esito dell'arrivo a posizioni di potere dei primi sostenitori della causa abbaside. Questi, provenendo da una regione dell'impero - il Khorasan del II/VIII secolo - ove l'eredità sasanide si sarebbe conservata più integra, avrebbero portato con sé, e imposto nel volgere di poche decadi, un'etichetta e un complesso di tradizioni se non iraniche *tout court*, quantomeno iraneggianti.⁵ In realtà, come vedremo nelle conclusioni del primo capitolo, l'accresciuta importanza del *nawrūz* nel III/IX secolo, è molto più probabilmente da ricondurre in maggiore misura ai mutamenti demografici e finanziari interni all'élite musulmana della regione mesopotamica (Kennedy 2011), invece che all'influsso dei nuovi arrivati al seguito del casato abbaside.⁶

Viceversa, lo studio di questa augusta celebrazione è a sua volta un tassello imprescindibile per la ricostruzione della storia dell'età abbaside, soprattutto, anche se non solo, per quanto concerne le concezioni del potere e le pratiche fiscali e amministrative.

0.1 Stato degli studi

In generale, sul tema del *nawrūz* in epoca islamica sono disponibili le due voci enciclopediche «Nowruz in the Islamic Period» (Shahbazi 2009), che comprende anche una sintetica ma completa trattazione dell'areale geografico interessato da queste celebrazioni, e «Nowruz in the Iranian Calendar» (Cristoforetti 2009), contenente una disamina della varia casistica offerta dalla storia del *nawrūz* in quanto elemento essenziale di riferimento per la determinazione di vari tipi di calendario solare nel mondo islami-

5 Gli esempi sono ovviamente troppo numerosi per essere citati qui, ma uno sufficientemente recente per dimostrare la pervicacia di questa ricostruzione si trova in *Mapping Frontiers Across Medieval Islam* di T. Zadeh (2011, 21), dove si dice - sintetizzando molto bene questa diffusa concezione dell'effetto iranizzante della rivoluzione abbaside -: «The 'Abbasid revolution, which culminated with the overthrow of the Umayyad caliphate in 132/750, outwardly brought Persian culture and previous Sasanian models back to center stage. The transference of the caliphate from Damascus to the heart of what was, in Sasanian times, referred to as Iranshahr, came to mark a departure from the preferential status enjoyed by Arabs in the Umayyad ruling elite. As the Banū l-'Abbas rose to power, so too did their base of supporters, represented by Persian clients (mawālī)».

6 A questo proposito, va segnalato il consistente e solido lavoro di revisione di molti assunti storici circa la caduta del casato omayyade e l'ascesa di quello abbaside ad opera di S.S. Agha (2003), in particolare per quanto riguarda l'effettivo supporto goduto dagli abbasidi in seno alla compagine dei rivoltosi.

co. La voce «Nawrūz» pubblicata nell'*Encyclopaedia of Islam*, alquanto stringata, non presenta notizie che non compaiano anche in quelle due voci più recenti.

Rari sono gli studi dedicati al *nawrūz* nella letteratura araba: l'unico saggio che copra in modo ampio l'argomento è la monografia *al-Nawrūz wa ātāruhu fī al-adab al-'arabī* (Il *nawrūz* e le sue tracce nella letteratura araba) di F. al-Ṣayyād. Si tratta di un lavoro di carattere preliminare pubblicato nel 1972, in cui lo studioso libanese ripercorre, su un piano principalmente letterario, la storia del *nawrūz* nella produzione scritta in lingua araba, occupandosi di tutto l'arco temporale che va dall'età omayyade sino ai giorni nostri. Lo studio di al-Ṣayyād, che pure è stato di grande utilità nelle fasi iniziali della ricerca di cui ora possiamo presentare i risultati, consentendoci di individuare sin da subito almeno una parte delle fonti, manca tuttavia di sistematicità. Inoltre, sul piano dell'analisi, la monografia si limita ad un numero limitato di autori, considerati espressione dei diversi periodi in cui vi viene suddivisa la storia della letteratura araba, interessandosi più alla definizione di un quadro dei *topoi* letterari associati al *nawrūz* che non alla storia delle celebrazioni relative e all'importanza da queste rivestita in ambito arabografo. Una brevissima trattazione delle celebrazioni di *nawrūz* e *mihraġān* è disponibile nel saggio di M.M. Ahsan, *Social Life Under the Abbasids* (1979, 288-9), ma va detto che si tratta di una ricostruzione condotta piuttosto acriticamente sulla base di una manciata di passi e che, purtroppo, cade nel comunissimo anacronismo di considerare il *nawrūz* dell'età abbaside come la festa dell'equinozio di primavera per il semplice fatto che *attualmente* in Iran, Afghanistan e Tagikistan il *nawrūz* dei rispettivi calendari ufficiali cade proprio in quel giorno.

A questi studi si può aggiungere, in arabo, una tesi di laurea discussa dal Kāzīm 'Alī Ibrāhīm nel 1975 presso l'università Umm al-Qurā della Mecca, volta a raccogliere un ampio numero di riferimenti al *nawrūz* quale «elemento di contatto tra cultura araba e cultura persiana» (Kāzīm 1975, 4). Sono pagine ricche di indicazioni bibliografiche, frutto di un buon lavoro di ricerca di notizie in opere che coprono l'intero periodo di nostro interesse, dalla prima età abbaside sino alla comparsa, nelle terre centrali del califfato, dell'emirato buide (sec. IV-V/X-XI). Questo lavoro, però, è incompleto nella bibliografia e non ha alcuna ambizione di analisi, né per quanto riguarda il fenomeno nel suo complesso, né in relazione ai singoli passi, di volta in volta riportati integralmente o compendati allo scopo di evidenziare il livello meramente quantitativo della consistenza delle celebrazioni della festa - aprioristicamente e acriticamente considerata dall'autore quale elemento esemplificante la persianità e, di conseguenza, quale indice dell'influsso dell'iranismo sulla cultura araba - in età abbaside, contesto semplicisticamente definito come 'arabo'. Un buon esempio, insomma, di lettura in chiave nazionale del *nawrūz* e dei limiti interpretativi di questo approccio.

Alla corposa produzione del poeta Mihyār al-Daylamī (367/978-428/1037) legata al *nawrūz* è poi dedicata la tesi magistrale della dottoressa Sarah Camilla Ibrahim Abdou Saleh, discussa all'Università di Venezia nel 2012 con S. Cristoforetti in qualità di relatore e A. Ghersetti in qualità di correlatrice. Grazie alla cortesia dell'autrice abbiamo avuto accesso a questo lavoro, che si è rivelato d'indubbia utilità per poter affrontare lo studio del gran numero di versi composti da Mihyār al-Daylamī in occasione del *nawrūz*.

Ampliando il campo alle opere, comunque non numerose, dedicate allo studio del calendario iranico di età islamica, risulta ancora oggi fondamentale la monografia del grande studioso iraniano Seyyed Hasan Taqizadeh dal titolo *Il computo del tempo nell'Iran antico*, ora disponibile nell'edizione italiana di S. Cristoforetti (2011), completa delle note che l'autore vergò a margine della prima edizione dell'opera (Tehran, 1357/1978-9). L'opera, nel complesso, contiene la più ampia e dettagliata rassegna disponibile di indicazioni bibliografiche relative a passi riguardanti il *nawrūz*, in parte non menzionati neppure nei successivi studi di al-Şayyād e Ahsan.

Allo stesso Cristoforetti, dobbiamo una serie di pubblicazioni dedicate ad alcune questioni di estrema rilevanza per il discorso che svilupperemo in queste pagine. Iniziamo menzionando l'articolo *Le nawrūzī selon le Nawrūznāmā* (2007, poi tradotto in 2015), incentrato sul tema del dono di *nawrūz* in una fonte persiana del V/XI secolo in cui l'autore discute anche un passo tratto dal *Kitāb al-mahāsīn wa al-aḏḏād*, che esamineremo dettagliatamente nel corso del capitolo sugli usi di palazzo. Nel più ampio campo delle feste persiane nella produzione arabografa classica, è da menzionare per prima la monografia *Il natale della luce* (2002), dedicata alla festa iranica del *sada* (la forma arabizzata è *saḏaq*) e basata principalmente su fonti in persiano e in arabo di area mesopotamica e iranica, risalenti al periodo che va dal III/IX al VI/XII secolo. Sulla scorta dell'analisi del materiale mitologico e leggendario relativo, la festa iranica del *saḏaq* viene adeguatamente collocata nel contesto dei cicli calendariali delle feste invernali del mondo iranico e turco-anatolico e ne viene tracciata la storia, dalla prima attestazione assoluta del termine fino all'età selgiuchide. Quest'opera ha costituito un efficace riscontro metodologico per il lavoro di ricerca su cui si basa il presente saggio. Inoltre, di imprescindibile consultazione per l'analisi del materiale da noi individuato nell'ambito amministrativo, sono due monografie di Cristoforetti, *Izdilāq: miti e problemi calendariali del fisco islamico* (2003a) e *Forme "neopersiane" del calendario "zoroastriano" tra Iran e Transoxiana* (2000). La prima è risultata particolarmente utile nell'impostazione del capitolo dedicato al ruolo del *nawrūz* nell'amministrazione del fisco; la seconda, costituendo la presentazione più approfondita finora disponibile delle complesse vicende storiche del calendario in età islamica, ci ha fornito una valida guida per orientarci in una materia non ancora del tutto studiata nei suoi dettagli e che, per alcuni aspetti, è oggetto di acceso dibattito accademico.

0.2 Problemi generali

Lo studio contenuto nei capitoli che seguiranno parte dalla constatazione della corposa presenza del *nawrūz* nella vasta e multiforme produzione scritta in lingua araba dell'epoca abbaside conservatasi sino ai nostri giorni. Innanzitutto bisogna specificare che nel corso di questo lavoro ci occuperemo quasi invariabilmente della prima e media età abbaside, vale a dire dal 132/750 sino alla metà del V/XI secolo circa. Ci baseremo, inoltre, su un corpus di passi rintracciato in opere letterarie edite a carattere principalmente belletteristico, storiografico e poetico. Ciononostante, è bene sottolineare sin da subito che la natura letteraria delle fonti prese in esame non implica che si voglia produrre qui una storia della letteratura sul *nawrūz* o un'analisi stilistica dei passi presi in esame. Lo scopo di questo studio è piuttosto quello di dare ragione della rilevanza e della diffusione che la celebrazione di questa importante ricorrenza del calendario iranico (si è già accennato a come questa si conservi ancora oggi in forme diverse) conobbe in seno agli ambienti colti dell'età abbaside. Ed eccoci al quesito che, perciò, intendiamo porre quale punto di partenza e di riferimento di questo lavoro: perché una tale messe di notizie e una così vasta gamma di menzioni del *nawrūz* nelle fonti in arabo dell'età abbaside?

A questa domanda di ordine generale abbiamo cercato di dare una risposta il più esaustiva possibile, articolata in tre ambiti: palatino, amministrativo e di strada (popolare). Parlando di ambito palatino vogliamo riferirci a quegli usi di palazzo, primariamente della corte califfale e, a cascata, anche dei circoli che esponenti vicini ai luoghi di potere raccoglievano intorno a sé, di cui la celebrazione del capodanno fu parte integrante. La questione che ci poniamo riguarda la rilevanza e il significato attribuiti nelle alte sfere del potere a questa festa, celebrata secondo modalità che i partecipanti, a torto o a ragione, consideravano imitative degli usi antichi - dove per antico è perlopiù da intendersi ciò che fa riferimento all'antichità sasanide o, più genericamente, agli antichi e mitizzati re di Persia. La tendenza, estremamente diffusa nella letteratura in arabo, a considerare in varia misura e in diverso grado normativo il patrimonio delle usanze degli antichi re⁷ fa sì che, spesso, le fonti che parlano del *nawrūz* ci presentino un quadro descrittivo delle relative celebrazioni come un qualche cosa che riflette le usanze effettivamente praticate nel passato del mondo iranico, anche qualora il discorso verta su questioni che hanno ben poco a che fare con un interesse di tipo squisitamente storico o antropologico, collocandosi molto più spesso sul piano ambiguo e complesso della negoziazione politica del tempo in cui quel discorso è

7 Su questo aspetto della cultura dell'epoca è imprescindibile l'articolo di Deborah Tor (2012) sulla considerazione del portato iranico nella riflessione di età islamica sulla regalità, dal fortunato titolo *The Long Shadow of Pre-Islamic Iranian Rulership*.

stato messo per iscritto.⁸ Il problema è particolarmente spinoso e talora ha fatto sì che, nella moderna letteratura di studi, si faccia ricorso alle fonti arabe in modo piuttosto acritico nell'intento di ricostruire quanto avveniva in età sasanide.⁹ Ecco perché abbiamo dedicato particolare attenzione a sciogliere di volta in volta il problema costituito dalla corretta attribuzione di questi usi all'età sasanide o all'età abbaside, in special modo per quel che riguarda quanto esposto nel *Kitāb al-tāġ*¹⁰ circa l'etichetta di corte in materia di doni di *nawrūz*.

I risultati della nostra ricerca relativi all'ambito palatino sono esposti nel primo capitolo di questo libro. Nelle prime due sezioni affronteremo il già citato tema delle notizie che le fonti abbasidi riportano a proposito del *nawrūz* di epoca preislamica. Nelle quattro sezioni successive passeremo ad occuparci dello studio dei doni e dei panegirici di *nawrūz*, nonché della *samāġa*, costumanza assimilabile, in estrema sintesi, a una *masquerade*. Come si vedrà, lo studio di queste usanze ci ha consentito di proporre un'ipotesi di periodizzazione per l'evoluzione delle celebrazioni abbasidi di *nawrūz* e un'interpretazione su base testuale delle diverse valenze che queste potevano assumere nel contesto del discorso politico dell'epoca abbaside.

Una sezione a parte è stata dedicata allo studio dei casi di sincronismo tra *nawrūz* e date da ricondursi ad altri sistemi calendariali, con particolare riferimento alle feste comandate dell'*islām*, come avvenuto, ad esempio, nel 269/883, quando *pesach*, *'īd al-fiṭr*, *nawrūz* e Pasqua cristiana caddero nell'arco di venti giorni, in una disposizione calendariale che ispirò una composizione del poeta Ibn al-Rūmī (si veda la sez. 1.7.3). Sebbene questi sincronismi non siano in senso stretto peculiari dell'ambiente palatino, cionondimeno si è ritenuto opportuno ricondurre questo studio al capitolo in questione, in considerazione del fatto che gran parte delle notizie

8 Particolarmente rappresentativo di questa modalità di descrizione degli usi di *nawrūz* è quanto contenuto nel *Kitāb al-tāġ*, opera del III/IX secolo attribuita tradizionalmente ad al-Gāhiz in cui è contenuta una descrizione dei diritti e doveri del sovrano a *nawrūz* dallo spirito schiettamente normativo, ma non senza che queste norme vengano ricondotte ai succitati buoni usi delle corti sasanidi. Il passo in questione è trattato con ampio dettaglio nella sezione 1.3.3.

9 Il già citato studio di Ahsan ne è un esempio, ma corre l'obbligo, data l'importanza che il califfo abbaside al-Mu'taḍid ebbe nella storia del *nawrūz* dell'epoca abbaside, di indicare come esempio più clamoroso l'articolo *The Financial Reforms of the Caliph al-Mu'taḍid* (Hasan 2007), in cui è esposta nient'altro che una parafrasi di vari passi, principalmente ṭabarīani, sulle misure prese sotto questo importante esponente abbaside, che conosce così una nuova trattazione idealizzante, quando non apertamente agiografica, ancora all'alba del XXI secolo. Per una considerazione metodologicamente più rigorosa delle fonti arabe sul califfato di al-Mu'taḍid, si rimanda invece all'ottimo lavoro di J. Bray, *A Caliph and His Public Relations* (2004).

10 Di quest'opera è disponibile la traduzione italiana annotata di E. Francesca (1996).

disponibili sono relative proprio ad ambienti di palazzo. Incidentalmente, va ricordato che l'attenzione al sincronismo era atteggiamento mentale tipico dell'intellettuale premoderno di ambito non solo islamico, tanto che celebri opere a carattere storico contenevano informazioni di questo tipo o erano addirittura costruite in base ad esso, come per esempio la celebre *Cronographia*, composta in siriano agli inizi dell'XI secolo da Elia Bar-Šinaya, metropolita di Nisibi (tr.: L.-J. Delaporte. Paris, Librairie Honré Champion, 1910).¹¹

Al riguardo, quanto si è verificato essere rilevante per l'oggetto di questo studio è soprattutto la possibilità, sulla base dei dati derivabili dalle fonti abbasidi in merito, di verificare il rapporto tra una festa di origine inequivocabilmente extra-islamica e l'*islām*, quale era percepito negli ambienti in cui operarono i nostri autori. Tale rapporto è stato analizzato sia sul piano della prassi religiosa – cosa comportava la coincidenza o prossimità del *nawrūz* con un 'īd islamico o col digiuno di *ramaḍān*? – sia sul piano dottrinale – si dava contraddizione tra celebrazioni islamiche e celebrazioni di *nawrūz*? – al fine di presentare un quadro per quanto possibile esaustivo della percezione del *nawrūz* e della sua persistenza in età islamica da parte dell'establishment abbaside.

Nel secondo capitolo tratteremo l'importanza che il *nawrūz* ebbe come data di riferimento per l'organizzazione delle scadenze fiscali nell'amministrazione dell'epoca abbaside, da ricondursi in gran parte al perdurare di pratiche amministrative di tradizione sasanide. In altre parole, il *nawrūz* costituiva il capodanno del calendario solare in uso presso l'amministrazione califfale per le regioni centrali e orientali del califfato stesso. La centralità del *nawrūz* in quest'ambito, pur travalicando i limiti delle aree che storicamente rientrarono sotto il diretto controllo dell'amministrazione sasanide, si conservò nelle aree orientali del califfato. Da lì, giunse al pieno riconoscimento istituzionale con la nota riforma del calendario fiscale emanata nel 282/895 dal califfo al-Mu'taḍid, in cui si fissava il *nawrūz* alla data siriana dell'11 di giugno. L'importanza fiscale e amministrativa del *nawrūz* è ampiamente attestata per l'intero arco temporale considerato nel presente studio, in relazione alla pratica in uso presso l'amministrazione per le regioni centrali e orientali del califfato denominata *iftitāḥ al-ḥarāḡ* (di solito resa in traduzione come 'apertura dell'annata fiscale'). Come si

¹¹ A questo proposito è interessante osservare che nella tavola di concordanza l'autore ha inserito le colonne con i dati relativi alla quantità e al nome del mese lunare arabo fin dal 747 a.C. – cioè a partire da un momento in cui il calendario musulmano era ben al di là da venire – evidentemente perché il mese arabo inizia con la neomenia visibile, ossia con la prima falce di luna crescente, indicando così per sua natura le fasi lunari, un dato di tipo squisitamente astronomico. La colonna indicante l'anno dell'era musulmana e quelle relative alla quantità di giorni e di anni trascorsi del calendario persiano vengono inserite dall'autore solo nel momento in cui iniziano le rispettive ere dell'Egira (16 luglio 622 e di Yazdegard III (16 giugno 632).

svolgesse e cosa comportasse di preciso l'*iftitāh al-harāg* non è del tutto noto ed è improbabile che l'intero ammontare di quanto dovuto fosse versato in questo giorno. Allo stesso tempo, vedremo che oggi possiamo dire con sufficiente sicurezza che con l'*iftitāh al-harāg* iniziavano le pratiche volte a rimpinguare le casse califfali, in particolare con la determinazione della somma dovuta da ciascun contribuente. La citata riforma del 282/895 dimostra la forza del legame tra capodanno iranico e *iftitāh al-harāg*, tanto che, in quell'occasione, fu ritenuto più opportuno dislocarli entrambi con unico provvedimento, invece che lasciare il *nawrūz* dove si trovava e imporre per l'*iftitāh al-harāg* una posizione adatta alle esigenze del fisco ma sconnessa dalla sua sede tradizionale. Inoltre, è rilevante notare che nelle fonti abbasidi vengono letti in prospettiva diacronica tanto il lento arretramento del *nawrūz* attraverso le stagioni, per effetto della mancanza nel calendario solare iranico in uso in quell'epoca di un meccanismo intercalare atto a mantenere il calendario in assetto con le stagioni, quanto il conseguente anticipare dell'*iftitāh al-harāg*. Parlando di prospettiva diacronica vogliamo riferirci al fatto che gli autori coevi o posteriori all'età di al-Mu'taḍid interpretarono la riforma da questi voluta quale esito conclusivo di una serie di tentate riforme del calendario fiscale, intraprese o auspicate tra il II/VIII secolo e il III/IX secolo, nello specifico sotto i califfati di Hišām b. 'Abd al-Malik, al-Rašīd e al-Mutawakkil. Nell'affrontare lo studio della storia del *nawrūz* in ambito amministrativo, il tema centrale sarà quindi il suo esser stato sede dell'*iftitāh al-harāg* e, di conseguenza, la veridicità storica delle richieste e dei tentativi di rinvio a fini fiscali del *nawrūz* precedenti alla riforma di al-Mu'taḍid del 282/895. In merito a quest'ultima, inoltre, si è tentato di dare risposte ad alcune questioni sino ad oggi irrisolte, riassumibili come segue: come e in che misura il *nawrūz* riformato da al-Mu'taḍid trovò effettiva applicazione negli anni successivi alla riforma stessa? Il *nawrūz* istituito dalla riforma di al-Mu'taḍid ebbe - come sembra leggendo alcune fonti che riferiscono persino di bambole o fantocci preparati dalla gente di Baghdad in occasione di quel giorno - una qualche sua portata al di là del mero ambito fiscale? Se sì, che cosa ne risultò e in quale misura? Questi ultimi interrogativi ci conducono direttamente alle principali questioni poste dal terzo dei tre ambiti delineati più sopra, quello popolare o di strada, che costituisce l'argomento del terzo capitolo.

È solo sporadicamente che le fonti prese in esame si occupano anche delle celebrazioni di strada, vale a dire relative agli ambienti dell'*ahl al-'amma*, categoria propria dell'epoca che indica la gente comune in opposizione al concetto di *ahl al-hāṣṣa*, espressione che al contrario definisce coloro i quali sono dotati di una propria specificità sociale, in virtù della quale diventano individui degni di nota. Si tratta di un numero ridotto di notizie, come abbiamo detto. Che i nostri autori siano tanto parchi di informazioni a questo proposito è dato che rispecchia un più generale disinteresse della

produzione culturale dell'epoca nei confronti dei fenomeni che possiamo definire 'di strada'. Ciononostante, una tale esiguità delle fonti in materia non deve farci supporre un'altrettanto scarsa rilevanza delle celebrazioni popolari di *nawrūz*. Al contrario: proprio il fatto che almeno alcuni dei nostri autori che menzionano il *nawrūz* non abbiano potuto ignorare quelle pubbliche manifestazioni di gaudio è prova della grande rilevanza di queste ultime. Va notato, comunque, che l'esiguità delle informazioni ricavabili dalle fonti letterarie in arabo non ci ha comunque impedito di ricostruire un quadro pur parziale delle modalità di quei festeggiamenti e – dato assolutamente nuovo e particolarmente interessante nel contesto della ricostruzione storica che ci siamo proposti di operare – di trovare conferme dell'adozione da parte della popolazione di Baghdad del nuovo *nawrūz*, dislocato all'11 giugno dalla riforma del 282/895 voluta da al-Mu'taḍid.

0.3 Le fonti

Alcune parole devono essere spese a proposito delle fonti sulle quali ci siamo basati. Come già anticipato, la raccolta dei passi da cui è partito il nostro studio è stata condotta facendo ricorso a un vasto corpus di fonti letterarie di epoca abbaside in lingua araba di cui fosse disponibile un'edizione a stampa. Infatti, data la natura pionieristica del lavoro intrapreso, la grande quantità di materiale scritto prodotto nel periodo d'interesse e la mancanza di studi dettagliati in merito, è risultato imprescindibile circoscrivere le fonti a cui fare ricorso per la nostra analisi, escludendo in primo luogo le opere manoscritte. Abbiamo così operato una selezione in base a tre criteri, che è bene quindi esplicitare: il periodo nel quale le fonti furono composte, il genere al quale debbono essere ricondotte e la lingua impiegata.

Innanzitutto, si è deciso di limitare la ricerca alle fonti in lingua araba dato che chi scrive non ha ritenuto opportuno affrontare autonomamente lo studio di fonti in lingua greca, siriana o persiana relative al *nawrūz*, argomento sul quale – a parziale giustificazione di tanto severa delimitazione di campo – il presente lavoro costituisce il primo studio sistematico disponibile. In futuro, nuove ricerche potranno essere condotte su fonti in altre lingue riguardanti lo stesso periodo storico e, nel caso della produzione in lingua persiana relativa al *nawrūz*, sono già disponibili alcuni studi (Christensen 1917; Shahbazi 2009 per una bibliografia degli studi in lingua persiana). Ciononostante, la centralità della lingua araba nella produzione culturale dell'epoca abbaside fornisce di per sé un solido fondamento alla scelta adottata.

In secondo luogo, si sono prese in esame opere letterarie prodotte, sotto il profilo cronologico, in un arco di tempo che va dal 132/750, anno della proclamazione di al-Šaffāḥ come primo califfo del casato abbaside,

sino alla metà del V/XI secolo, momento coincidente con l'affermarsi degli emiri selgiuchidi all'effettiva guida politico-militare del califfato. Abbiamo deciso di concentrarci sull'epoca abbaside in quanto ad un primo esame dei pochi materiali di studio disponibili è risultato evidente che l'avvento della dinastia abbaside costituì per la storia del *nawrūz* un momento di svolta, collocandosi in un contesto culturale e politico nel quale il portato percepito come 'persiano' acquisì un rilievo ben maggiore rispetto all'epoca omayyade, durante la quale, comunque, il *nawrūz* dovette essere tenuto in qualche considerazione, visto che godeva di una certa importanza anche a livello fiscale. Forse anche o proprio in seguito al trasferimento della sede califfale a Baghdad, cioè in territori ove il *nawrūz* era celebrazione tradizionale, il capodanno iranico conobbe sotto gli abbasidi una maggiore rilevanza rispetto alla precedente fase politica. Tale accresciuta rilevanza si è conservata sino a noi soprattutto sotto forma di un costante riemergere nella cultura scritta dell'epoca abbaside: è, ad esempio, proprio in quei secoli che compaiono e si sviluppano panegirici composti in occasione del capodanno.

L'altro termine cronologico che abbiamo adottato per definire il periodo storico-politico di cui ci occuperemo coincide con l'inizio del dominio selgiuchide sulle terre centrali del califfato. Seguiamo in questo un'illustre tradizione di studi, che informa tra gli altri anche l'esposizione del primo volume della *Cambridge History of Islam*, dove è posta alla metà del secolo V/XI la fine degli anni formativi delle istituzioni islamiche cosiddette classiche e dell'epoca più propriamente detta califfale. Questo perché, sebbene la storia della dinastia abbaside si spinga ben oltre questo momento, lo fa in un contesto e con un ruolo del tutto diversi da quelli dei tre secoli precedenti. Va detto che, di fronte a passi particolarmente significativi,¹² si è deciso in rari casi di derogare in parte a tale criterio cronologico includendo passi provenienti da opere successive al V/XI secolo, ma sempre e solo a complemento di fonti comprese nei tre secoli considerati.

Il secondo criterio ai fini dell'individuazione delle fonti di riferimento riguarda il genere e l'argomento delle opere stesse. Tale criterio si è reso necessario per concentrare l'attività di ricerca su quelle parti della produzione scritta dell'epoca abbaside che risultano particolarmente ricche di occorrenze e informazioni a proposito del *nawrūz*. Grazie all'impiego sia di banche dati online, quali Alwaraq.com e Shamela.ws,¹³ sia dei pur scarsi studi disponibili sul *nawrūz* in età islamica, è stato possibile definire le tipologie di opere sulle quali concentrare il lavoro. Riferendoci a 'generi

12 In particolare ci riferiamo all'eccezionale resoconto, contenuto nel *Kitāb al-kāmil fī al-ta'rīh* di Ibn al-Aṭīr (m. 630/1233), sulla rivolta di Mosul a seguito sia delle celebrazioni di *nawrūz* dell'emissario, nonché figlio, del nuovo governatore, sia delle richieste fiscali che seguirono. Di questo passo ci occupiamo dettagliatamente nella sezione 2.4.

13 <http://www.alwaraq.net>; <http://shamela.ws/>.

e argomenti' o 'tipologie' di opere abbiamo inteso basarci, per motivi puramente pragmatici e strumentali, sulle categorie impiegate dai curatori della *Cambridge History of Arabic Literature*, in particolare nei volumi *Abbasid Belles Lettres and Religion, Learning and Science in the Abbasid Period*. Le opere riconducibili alla belletteristica sono state pienamente incluse, rientrando anche nella più stretta definizione di fonti letterarie. Lo stesso è stato fatto anche per le opere di carattere storico, geografico e amministrativo. Tali tipologie di opere costituiscono il cuore delle fonti prese in esame, mentre sono state escluse altrettanto nettamente, sul coté religioso, le opere di argomento teologico, mistico e di esegesi coranica e, su quello tecnico-scientifico, le opere di matematica, scienza medica e alchimia.

Per quanto riguarda le opere riconducibili alla letteratura a carattere legale, biografico e lessicografico, va detto che in esse abbiamo rinvenuto rara menzione del *nawrūz*, peraltro in passi spesso poco significativi per i tre ambiti delineati in apertura. In particolare solo rarissimi riferimenti, nella quasi totalità dei casi dedicati a indicare la morte o la sepoltura del personaggio notevole avvenuta a *nawrūz*, sono stati ritrovati dopo aver compulsato alcuni grandi dizionari biografici come il *Kitāb ta'rīḥ Baǧdād* di al-Ḥaṭīb al-Baǧdādī (m. 463/1071) e il *Kitāb ṭabaqāt al-ḥanābila* del giurista del tardo V/XI secolo Ibn Abī Ya'lā. Considerata la grande mole delle opere in questione, tale scarsità di occorrenze ci ha indotto a considerare pressoché irrilevante il portato informativo di questo genere di produzione letteraria, da noi così considerata puramente ancillare.

In mancanza di un database completo degli autori e delle opere del periodo abbaside, i testi a cui abbiamo fatto riferimento sono state individuate principalmente con l'ausilio dell'*Encyclopedia of Arabic Literature*. Abbiamo così affiancato, alle opere individuate,¹⁴ quelle indicate nei principali studi sulla storia, in particolare amministrativa, del periodo abbaside, quali il pionieristico studio *Islamic Land Tax*, dedicato al *ḥarāǧ* in epoca califfale, di G.K. Katbi (2010) o il fondamentale lavoro di M.G. Morony (2005) *Iraq after the Muslim Conquest*.

La ricerca nelle opere disponibili in full text è stata svolta tenendo presente tutte le grafie del termine *nawrūz* a noi note (torneremo più avanti su questo punto), includendo sia la resa con articolo, sia quella priva di esso (*nawrūz*, *al-nawrūz*) e includendo tutte le possibili combinazioni determinate dalla presenza nel testo di particelle proclitiche o enclitiche (per es.: *bi-l-nawrūz*, *nawrūzuka*). Tuttavia, dato che le opere digitalizzate in full text su Alwaraq.com – l'unico database a nostro parere adeguatamente affidabile in attesa del completamento del corpus di testi *Open Arabic*

¹⁴ In presenza di più edizioni alternative per la medesima opera abbiamo operato, anche qui, basandoci sulle indicazioni dell'*Encyclopedia of Arabic Literature* e degli studi più recenti in materia, in modo da poterci orientare nella scelta dell'edizione di riferimento.

guidato da Maxim Romanov¹⁵ – costituiscono solo una piccola percentuale di quelle individuate in base ai nostri criteri, ecco che la maggior parte delle opere prese in esame è stata compulsata manualmente, dato che il termine *nawrūz* nelle sue varie rese non rientra, salvo rarissime eccezioni, tra quelli compresi negli indici tematici di cui sono spesso dotate le edizioni arabe.¹⁶ A questo lavoro di raccolta preliminare è seguita l'analisi dei passi, durante la quale si è prestata particolare attenzione all'identità dei personaggi ivi citati e al contesto storico, tanto dei fatti narrati, nei casi in cui vi sia riferimento a eventi del passato, quanto degli autori e delle opere da cui i passi sono tratti.

0.4 Il giorno nuovo

Prima di affrontare lo studio del *nawrūz* negli ambiti sociali e politici in cui le fonti abbasidi lo contestualizzano, è bene compiere un'operazione preliminare sotto il profilo metodologico, ma di grande importanza per la comprensione della presenza di celebrazioni di *nawrūz* nel periodo che qui ci interessa. Infatti, volendo basare il nostro studio sull'impiego di fonti scritte, occorre chiarire meglio che cosa queste ultime intendessero indicare con il termine *nawrūz*. Due le questioni principali: che cosa significa questo termine, che in arabo è di importazione, e quando cadeva il *nawrūz* di cui le fonti parlano, perché, come ben sappiamo, si tratta di data che in quell'epoca era mobile.

In merito all'origine del termine *nawrūz* e alle sue varianti grafiche (*nayrūz*, *nayrīz*), gli autori che si esprimono su questo aspetto – unanimi nell'evidenziare come il termine sia una parola composta dalle due parole *naw* e *rūz*, nonché la sua origine persiana¹⁷ – traducono correttamente il termine con 'giorno nuovo', vale a dire con l'espressione araba *al-yawm al-ġadīd*. Come segnalato da Mary Boyce nella voce dell'*Encyclopædia Iranica* sul *nawrūz* preislamico, «Nowruz is not, however, referred to in the small corpus of Old Avestan texts attributed to Zoroaster, nor does its name occur in the Young Avesta. Its earliest appearance is in Pahlavi texts, as *nōg rōz* (nwk rwc, <Av. *navaka- raocah-)>» (Boyce 2009). A questo proposito, il principale studio in cui viene discussa l'etimologia della parola *nawrūz*, che la lingua araba derivò dal persiano, è contenuto nel

15 <https://github.com/OpenITI>.

16 In questo senso un caso particolarmente felice è l'edizione di Ḥ. Naṣṣār del *Dīwān* del poeta del III/IX secolo Ibn al-Rūmī, nel quale è disponibile un indice dedicato anche alle varie feste, sciaraitiche e non, menzionate nelle composizioni che il *dīwān* contiene.

17 Gli autori che si possono citare sono numerosi: Pseudo-Ġāhiz, *Maḥāsin*, 259; Al-'Askarī, *Awā'il*, 279; al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, 1, 76; al-Ṭa'ālibī, *Ġurar*, 13; al-Hamaḍānī, *Buldān*, 278; Ibn Fāris, *Nayrūz*, 23.

saggio di W. Eilers *Der alte Name des persischen Neujahrsfeste*, in cui la parola viene considerata sia come nome di festa, sia come nome proprio di persona. Le forme antiche indicate da Eilers sono in Pahlavi-Book *nvklvš, navāk'rōč* e *nōy'rōž* (1953, 20-3).

Tra gli autori dell'età abbaside che hanno dedicato attenzione all'etimologia e alla forma di questa parola, spicca il nome di Abū Ḥusayn Aḥmad b. Fāris (m. 395/1004), noto lessicografo e grammatico di origine iranica particolarmente versato nella compilazione di opere su singoli temi lessicali.¹⁸ Di questo autore ci è giunta una breve *risāla* intitolata *Kitāb al-nayrūz*, cioè 'il libro del capodanno'. Nell'incipit, Aḥmad b. Fāris riferisce di essere stato interpellato a proposito di quale sia l'espressione più corretta in arabo, tra le due alternative allora in uso nelle terre centrali del mondo musulmano della sua epoca, per indicare il 'giorno di capodanno': *yawm al-nayrūz* e *yawm al-nawrūz* (*Nayrūz*, 23). Il lessicografo inaugura la sua disquisizione definendo i secondi termini dell'espressione come arabizzazioni di una parola di origine persiana, della quale indica la corretta etimologia, e prosegue rispondendo al suo anonimo interlocutore con queste parole:

Sappi che questo giorno viene sì chiamato anche *nawrūz*, ma *nayrūz* è più vicino ad una forma araba, in quanto segue il paradigma *fay'ūl*. Un certo conoscitore del *Corano* disse: «Il nome persiano può essere costruito su qualunque modello, a patto di non uscire dallo schema arabo». [Ora, siccome] esistono alcuni nomi arabi di forma *fay'ūl* [ecco che *nayrūz* è la forma più corretta].

Dall'esistenza di simili discussioni si evince chiaramente che la grafia del termine in *arabo* non era uniforme già all'epoca. Tra le varianti *nawrūz/nayrūz*, registrate nelle fonti qui prese in esame la forma *nayrūz* è di gran lunga più attestata.¹⁹ Tuttavia, è questa un'incertezza che dà modo ad Abū Fāris di mostrare la sua grande perizia lessicologica, elencando una lunga serie di parole costruite sulla forma *fay'ūl*, allo scopo precipuo di sfoggiare la propria ampia erudizione in un settore considerato molto

18 Ibn Fāris, nato probabilmente a Qazwin, in età adulta si trasferì prima a Hamadan, poi a Baghdad e, infine, a Rayy, dove godette del favore dell'emiro Faḥr al-dawla (d. 387/997). Sono tre i lavori per i quali è maggiormente noto, i due dizionari *Maqāyīs al-lūga* e *Muğmal fī al-lūga* e l'opera di linguistica araba *al-Šaḥībī fī fiqh al-lūga wa-sunan al-'arab fī kalāmihā*, nella quale esprime la sua convinzione che una corretta comprensione dell'*islām* possa essere possibile solo grazie a una propedeutica approfondita competenza nella lingua araba preislamica (Carter 1998, 325).

19 Una terza variante grafica del termine è *nayrīz*, ritrovabile in Oman e lungo la costa orientale africana (Cristoforetti 2003b, 20; Cristoforetti 2004, 256). Tuttavia, tale variante non compare mai nelle nostre fonti, essendo piuttosto tipica di aree geografiche che esulano dai confini che abbiamo posto a questa ricerca.

importate in quell'epoca.²⁰ Il titolo dell'opera, che a prima vista sembra molto promettente, si rivela così sostanzialmente fuorviante per un lettore interessato alla più vasta tematica legata al *nayrūz* e alla sua funzione sul piano politico e sociale.

Di fronte a questa più diffusa presenza nelle fonti della forma *nayrūz*, è lecito chiedersi quale sia la forma da privilegiare tra quella di uso antico, cioè *nayrūz*, e quella maggiormente in uso in relazione al capodanno iranico in età moderna, cioè *nawrūz*. In queste pagine abbiamo conservato la grafia originale nei passi citati per esteso in traduzione dalle fonti arabe, che potrà essere a volta *nawrūz* o *nayrūz*. Allo stesso tempo, abbiamo preferito fare ricorso nel corpo del testo alla grafia *nawrūz*, in quanto versione invalsa negli studi contemporanei, non solo in lingua persiana ma anche quando composti in arabo, come ben dimostra il titolo del già citato saggio di al-Ṣayyād (1972).

0.5 La dimensione calendariale

Rimane la questione del quando. L'argomento è piuttosto complesso per via dei vari sistemi calendariali in uso nell'impero abbaside. Contrariamente a quanto a volte si legge, anche in studi specialistici, il *nawrūz* della prima epoca califfale²¹ non era festa collocata in corrispondenza dell'equinozio di

²⁰ Non è certo possibile qui dare un'idea sufficiente della ricca produzione di opere lessicografiche del primo periodo califfale, in particolare del caleidoscopico novero di 'liste di parole' che furono poi, in parte, assorbite dalla nascita dei primi dizionari arabi, ma che, ciononostante continuarono ad essere prodotte, copiate e impiegate a fianco di questi ultimi (Carter 1990). Per una comprensiva trattazione di questo vastissimo genere di letteratura tecnica, rimandiamo al recente e fondamentale studio di R. Baalbaki (2014) *The Arabic Lexicographical Tradition*.

²¹ Va detto fin da subito che almeno in una delle fonti considerate, in un passaggio in cui si ricalcano le sezioni dedicate all'esposizione del funzionamento dei calendari nelle trattazioni manualistiche a tema tecnico-astronomico dette *ziġ*, si fa esplicito riferimento anche al *nawrūz* in Egitto. Si tratta del *Kitāb ta'rīḥ al-Ya'qūbī*, opera a carattere storiografico della seconda metà del III/IX secolo che si apre con una trattazione dei calendari dei vari popoli della terra. È in una prima sezione analoga a quelle riscontrabili negli *ziġ*, che l'autore, sebbene definisca il *nawrūz* in quanto capodanno dei persiani come coincidente con il 1° *farwardīn*, segnala che, presso i copti, il primo giorno del mese *tūt*, che è il primo del loro calendario fisso alla maniera giuliana, è chiamato *nawrūz* (al-Ya'qūbī 1960, I, 189). Future ricerche potranno appurare se il prestito persiano, per tramite dell'arabo, abbia portato con sé elementi riconducibili in maniera più o meno diretta alla tradizione iranica. Per il momento, anche questa analisi limitata al solo profilo cronologico valga da esempio di come l'argomento *nawrūz* resti molto più ampio quanto non si sia ritenuto possibile trattare con dovuta sistematicità in questa sede. Tra le questioni non toccate in questa sede rientra certamente anche la produzione letteraria di ambito egiziano fatimide, di cui possiamo portare a titolo esemplificativo il caso del poeta Abū al-Ḥasan 'Alī al-Ṣarīf al-Āqilī, vissuto a Fustat a cavallo tra IV/X e V/XI secolo in stretta relazione con il califfo fatimide al-Ḥākim. Al-Āqilī (s.d., 181) compose almeno una *qaṣīda* sul tema.

primavera, come è invece oggi nelle terre di tradizione iranica. La collocazione calendariale del *nawrūz*, prima omayyade e poi abbaside, era invece il giorno 1° del mese di *farwardīn* di un calendario, quello iranico, che era solare vago e, quantomeno in età islamica, privo di meccanismi intercalari. Per questo motivo, tale capodanno arretrava all'epoca di circa un giorno ogni quattro anni rispetto alle stagioni solari e agli analoghi calendari in uso presso le popolazioni cristiane dell'impero abbaside o sottoposte a Bisanzio. Inoltre, è il caso di sottolineare come per i musulmani dell'epoca il *nawrūz* non solo non fosse da considerarsi festa dell'equinozio primaverile, ma che, semmai, il desiderio era quello di riportare questo capodanno, in costante e sensibile anticipo sulle stagioni solari, a quella posizione quasi solstiziale estiva in cui l'aveva trovato la conquista arabo-musulmana dei territori sasanidi. Proprio per questo motivo l'intera questione è complicata dalla costante possibilità che le fonti della seconda metà del III/IX secolo o successive possano riferirsi, parlando di *nawrūz*, al *nayrūz mu'taḍidī*. Sulla riforma che istituì il secondo avremo modo di tornare ampiamente nella sezione 2.3, ma, in estrema sintesi, si decretò un ricollocamento del *nawrūz* (allora coincidente con il 1° *farwardīn*) all'11 di giugno del calendario siriano. Questo capodanno riformato, prodotto originale dell'epoca abbaside, pur presentandosi in termini nuovi sotto il profilo calendariale, è da ricondursi tipologicamente a quello della tradizione iranica, in quanto istituito a seguito di un atto di riforma avente per oggetto quel *nawrūz* del 1° *farwardīn* allora in uso negli uffici amministrativi.

0.6 Quanti giorni di celebrazione?

Oltre a prestare attenzione alle interferenze di 'altri *nawrūz*', propri di regioni e periodi storici diversi, occorre soffermarsi sulla questione della durata delle celebrazioni di *nawrūz*. Nelle fonti abbasidi in cui, parlando di *nawrūz*, si fa riferimento al modello calendariale iranico, va notato che alcuni autori precisano, correttamente, che il *nawrūz* è il primo giorno del primo mese del calendario iranico, vale a dire il 1° *farwardīn*. Il dato è riportato dallo storico al-Mas'ūdī²² (*Murūǧ*, 6, 202), dallo storico mu'tazilita

22 Abū al-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn al-Mas'ūdī fu uno più importanti letterati della sua epoca, sebbene scarseggino le informazioni biografiche sul suo conto (un fatto, questo, che Brockelmann attribuisce al suo percorso di studioso eclettico e non irregimentato nei canali degli studi professionistici dell'epoca). I suoi testi - principalmente storici e geografici, ma capaci di coprire tutto l'ampissimo settore della letteratura di *adab* - si basano sia sulle sue ricche esperienze di viaggio, che spaziarono dalla Siria sino all'India, sia su un lavoro di ricerca bibliografica estremamente ampio, che nel caso del *Kitāb murūǧ al-ḡahab* avrebbe toccato le centosessantacinque opere. Un riepilogo dei dati biografici sul suo conto è stato pubblicato da M. Cooperon (2011).

al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī²³ (*Bad'*, 3, 141) e dal poligrafo al-Bīrūnī (Fück 1952, 83). Quest'ultimo, nelle stesse pagine, parla anche di una festa chiamata 'grande *nawrūz*' posta al 6 *farwardīn*. *Nawrūz* e grande *nawrūz* sarebbero stati connessi da cinque giorni di celebrazioni, sulla cui descrizione al-Bīrūnī (*Āṭār*, 218-19) si sofferma, scrivendo quanto segue:

Presso i re persiani era uso in questi cinque giorni che il sovrano aprisse [le celebrazioni di] *nawrūz* annunciando a tutti [i sudditi] che avrebbe concesso loro udienza e avrebbe mostrato loro favore. Il secondo giorno l'udienza era riservata agli uomini di rango e ai membri delle grandi famiglie. Il terzo giorno l'udienza era riservata ai guerrieri e ai grandi sacerdoti. Il quarto giorno era riservato alla sua famiglia, ai suoi parenti ai suoi servitori. Il quinto ai suoi figli e compagni. Così ognuno riceveva il rango e il grado cui aveva diritto e otteneva le remunerazioni e i favori che gli spettavano. All'arrivo del sesto giorno, dopo essersi comportato con giustizia nei confronti di tutti, celebrava il *nawrūz* per sé, conversando solo con amici stretti e con coloro che ammetteva alla sua presenza [più intima]. [Il sovrano, in quel giorno,] ordinava che gli fossero portati tutti i doni ricevuti, ordinati in base a chi glieli aveva portati, e li valutava per poi distribuirli come preferiva. Poi depositava quanto riteneva giusto nel suo tesoro.

L'idea di una celebrazione di *nawrūz* che, da tradizione antica e soprattutto regale, sarebbe andata occupando i giorni successivi al 1° *farwardīn*, non è esclusiva di al-Bīrūnī. Al contrario, è ben più antica: la si ritrova già in al-Ṭabarī (*Ta'riḥ*, 1, 180-1) in relazione al racconto della fondazione del *nawrūz*,²⁴ nel *Kitāb al-maḥāsīn wa al-aḍḍād* (pseudo-Ġāḥiẓ, *Maḥāsīn*, 359-60) – dove, peraltro, la si attribuisce al letterato del III/IX secolo Abū al-Ḥasan al-Kisrawī – e in al-'Askarī (*Awā'il*, 143). Quest'ultimo, letterato e filologo vissuto alla fine del IV/X secolo, fornisce sotto il titolo di *Kitāb al-awā'il* un dettagliato resoconto sulle molte pratiche da lui ricondotte all'età preislamica e di coloro che nei primi decenni dell'*islām* adottarono costumi nuovi per i musulmani, tra cui anche quelli di origine iranica come il *nawrūz*, la cui celebrazione nell'antica Persia, sempre stando al-'Askarī, si protraeva per sei giorni, seguendo modalità assimilabili a quelle esposte da al-Bīrūnī.

23 Al-Muṭṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī è un storico del IV/X secolo, autore del *Kitāb al-Bad'*, che è l'unica sua opera a essersi conservata sino a noi. Le informazioni biografiche sul suo conto sono scarsissime – «next to nothing» nelle parole di T. Khalidi (1976, 2), il maggiore studioso di al-Maqdisī. L'importanza del suo lavoro, oggi, è dovuta al fatto che si tratta dell'unico testo (sicuramente il più antico) di natura storiografica scritto da un punto di vista mu'tazilita.

24 Il passo è tradotto più avanti nella sezione 1.1.

Tutto ciò induce a chiedersi se sotto gli abbasidi il *nawrūz* prevedesse simili festeggiamenti di più giorni. Infatti, come vedremo in dettaglio nel prossimo capitolo, non va sottovalutata la possibilità che le fonti riportino non tanto notizie degne di fede relative all'epoca antica, ma, piuttosto, usanze o anche meri *desiderata* del tempo in cui furono composte. Si tratta di una questione fondamentale, con ovvie ricadute sulla possibilità di impiegare quei passi che menzionano il *nawrūz* di un dato anno in riferimento al calendario dell'Egira. Ad esempio, se volessimo datare con precisione l'assassinio del governatore abbaside Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muṣ'ab, che al-Ṭabarī e Ibn al-Aṭīr ci riferiscono essere avvenuto per mano di suo nipote due giorni dopo *nawrūz* nel 236/850-1 (al-Ṭabarī 1964, 12, 1404-5; Ibn al-Aṭīr 1965-67, 1, 76), avremmo due date ben diverse a seconda che si consideri il *nawrūz* come un giorno unico, coincidente col 1° *farwardīn*, o che si ammetta la possibilità di festeggiamenti perduranti sino al 6 *farwardīn*. Anche perché, come segnalano i due autori, il nipote del governatore non diede seguito al suo piano prima della fine del *nawrūz*, durante il quale non mancò di onorare debitamente lo zio – un particolare, questo, che nell'economia narrativa del resoconto funge da aggravio al tradimento del legame di sangue.

Benché fondamentale, la questione è di difficile soluzione. Tuttavia, alcuni dati ci fanno propendere per l'ipotesi che prevede un *nawrūz* celebrato nell'arco di una sola giornata: il 1° *farwardīn*. In primo luogo, a menzionare casi concreti di festeggiamenti di più giorni per l'epoca abbaside è un solo autore, l'illustre geografo della seconda metà del IV/X secolo Ibn Ḥawqal. Questi, nel suo *Kitāb ṣūrat al-arḍ* dà una breve indicazione nella quale fa riferimento alla città di Isfahan, dove la popolazione avrebbe praticato l'usanza di ritrovarsi per la durata di sette giorni nel mercato del sobborgo di Karīna in occasione del *nawrūz* (Ibn Ḥawqal, *Ṣūra*, 36). La natura isolata della notizia, nonché il suo inserimento in una trattazione a carattere geografico, inducono a ritenere che si tratti di un fenomeno non generalizzabile, vale a dire peculiare della regione di Isfahan. Inoltre, il fatto che i giorni successivi a *nawrūz* potessero costituire nelle varie città e regioni del califfato occasione in cui scambiarsi reciprocamente visita (cosa ancor oggi tipica del *nawrūz*) e che questo tipo di attività di socializzazione potesse prolungarsi ben oltre il giorno di *nawrūz* non costituisce prova che le celebrazioni di *nawrūz* prevedessero festeggiamenti protrattatisi dal 1° al 6 di *farwardīn*.²⁵

25 Sul prolungarsi dei festeggiamenti di *nawrūz* vanno citati anche al-Ṭabarī e il ben più tardo Ibn al-Ġawzī, a proposito della proibizione di alcune pratiche pubbliche, che, vietate sulle prime, sarebbero infine state permesse 'al terzo giorno' a seguito di grandi proteste (al-Ṭabarī 1964, 13, 2163; Ibn al-Ġawzī, 1412-13/1992-23, 13, 2163). In quel passo, però, le datazioni fornite fanno riferimento piuttosto ad un *nayrūz mu'taqidī*, riformato (per l'approfondimento della riforma emanata nel 282/895 dal califfo al-Mu'taqid, consistente in un ricollocamento a fini amministrativi del *nawrūz* al 1° *ḥurdād* del calendario iranico e al suo contestuale ancoraggio alla data siriana dell'11 giugno si veda la sezione 2.3 e successive),

0.7 La coincidenza con *hurmuz* e il 'grande *nawrūz*' di *ḥurdād*

A questo proposito, va notato che nelle fonti è del tutto assente ogni riferimento o allusione a festeggiamenti per il presunto 'grande *nawrūz*' del sesto giorno (*ḥurdād*)²⁶ del mese di *farwardīn* di cui parlano al-Bīrūnī, al-'Askarī, al-Ṭabarī e il *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḍḍād*. Inoltre, non si può trascurare quanto emerge dalla vastissima letteratura tecnico-scientifica di ambito astronomico - composta dalle opere in arabo illustrate nelle note 20 e 27 - prodotta in epoca abbaside. In questo tipo di lavori,²⁷ dal carattere strettamente tecnico, si trovano alcune sezioni riguardanti il funzionamento dei vari calendari, in cui è ribadito il fatto che il *nawrūz* è il giorno 1° del mese di *farwardīn*. Parlando delle 'feste dei persiani', ovviamente antichi, alcuni di questi testi menzionano un grande *nawrūz* del 6, ma non viene mai segnalata la celebrazione dei giorni che vanno dal 1° al 6 di *farwardīn*.

Inoltre, in due distinti autori d'epoca abbaside e ambiente iracheno si fa uso del nome proprio del primo giorno di *farwardīn* in riferimento al *nawrūz*. Il nome proprio del primo giorno di questo mese è infatti *hurmuz* o anche *hurmuz-rūz* (vale a dire 'giorno di *hurmuz*'). Il primo dei due autori è il poeta kufano Ḥakam al-Wādī, *mawlā* di origini persiane vissuto a cavallo dei califfati omayyade e abbaside, il quale - come riportato nel *Kitāb al-aḡānī* - parlò del *nawrūz* nei seguenti termini: «Oggi è *hurmuz-rūz*, [giorno] già reso grande dai *maḡūs*» (Abū al-Faraḡ al-Iṣfahānī, 1345-94/1927-74, 18, 106-7) in una poesia su cui torneremo più avanti. Il secondo passo a stabilire in modo esplicito l'identità tra *hurmuz-rūz* e *nawrūz* si ritrova nel *Dīwān* di al-Buḥturī,²⁸ il quale, ritrattando le lodi di *nawrūz* che in passato aveva rivolto a una certa donna, dice: «Mentii dicendo di te / che eri come il sole²⁹ a *hurmuz-rūz*» (al-Buḥturī 1963-78, 3, 1158).

dunque all'11 giugno. Soprattutto, tale 'terzo giorno' sarebbe coinciso in quell'anno con il 10 giugno, da leggersi quindi come 'terzo giorno da quando era stata proclamata la proibizione' e non come 'terzo giorno delle celebrazioni'.

26 Come è ben noto, il calendario iranico attribuisce un nome proprio a ciascun giorno del mese.

27 Per maggiori informazioni su questo vasto genere di letteratura tecnica sono disponibili *A Survey of Islamic Astronomical Tables*, di E.S. Kennedy (1956) e l'aggiornamento *Astronomical Handbooks and Tables from the Islamic World (750-1900): an Interim Report* (King, Samsó, Goldstein 2001). Per una traduzione italiana di uno *ziḡ* del XIII secolo, ma comunque solidamente basato sulla tradizione precedente, che lì viene ripresa, rimandiamo allo *Ziḡ al-mufrad* di Abū Ġa'far Muḥammad b. Ayyūb al-Ḥāsib al-Ṭabarī (Cristoforetti 2008).

28 Il poeta in questione era egli stesso di origini persiane. Su alcuni aspetti della sua produzione sulle glorie dell'antica Persia si può consultare l'ottimo studio di R. Serrano (1997) dedicato a questo aspetto della poetica di al-Buḥturī.

29 Nel riferimento solare si può forse vedere un'associazione con lo splendore del volto di Ġamšīd, figura mitologica dai caratteri notoriamente solari, alla cui visione, stando ad una tradizione riportata, tra gli altri, da al-Bīrūnī, iniziarono i festeggiamenti del primo *nawrūz* (Al-Bīrūnī 1923, 216).

In conclusione, le fonti non permettono di ritenere che in epoca abbaside il sesto giorno di *farwardīn* fosse ritenuto e celebrato come *nawrūz*. Allo stesso modo, non ci sono basi per provare che le celebrazioni del 1° *farwardīn* proseguissero di norma fino al 6 dello stesso mese, fatto che, se di per sé non vale come prova del contrario, ne è comunque già indizio sostanziale. Sia come sia, è assodato che il *nawrūz*, per gli autori abbasidi, era un solo giorno: il 1° *farwardīn*.

C'è però un ultimo aspetto della questione da affrontare. Stando a quanto riportato nel *Kitāb al-maḥāsin wa al-aḡdād* sull'autorità di al-Kisrawī i festeggiamenti istituiti dal re mitico Ğamšīd erano lunghi un mese³⁰ (pseudo-Ġāḥiḡ 1898, 360). La cosa è confermata anche da al-Bīrūnī (*Āṭār*, 218), il quale riporta che Ğam e i suoi successori avrebbero festeggiato il *nawrūz* «per un mese, diviso in sei parti». Il dato che non deve sfuggire è come entrambi gli autori, seppure attribuiscano ai re immediatamente preislamici festeggiamenti di sei giorni, parlino di celebrazioni ancor più estese per l'epoca del mitico sovrano iranico Ğamšīd, il quale, in ciascuna pentade del mese si sarebbe impegnato nel ricevere gli esponenti dei vari gruppi sociali che componevano l'insieme dei suoi sudditi, festeggiando così il *nāwrūz* per ben trenta giorni con modalità simili, per quanto dilatate, a quelle delle celebrazioni di sei giorni descritte dagli stessi autori per l'età dei grandi re della tradizione sasanide. Si intravede, allora, una parabola discendente degli usi regali di *nawrūz* parallela all'oscurarsi della stella dei persiani. Così le celebrazioni erano immaginate durare trenta giorni nell'età aurea degli antichi re leggendari, sei giorni all'epoca dei re storici che vennero prima dell'*islām* e, infine, un solo giorno ai tempi in cui i nostri autori scrivevano.

30 Il testo riporta infatti che «Il *nayrūz* è più antico di duemila e cinquant'anni e [tra le opere di] Ğam [ricordiamo che] aveva diviso i giorni del mese, lasciandone cinque in suo onore. Nei cinque giorni di *nayrūz* il re cambia di residenza, poi aggiunge cinque giorni [di festeggiamento in compagnia] dei servitori del re e poi con gli amici stretti del re e poi cinque per le sue guardie e poi cinque per la plebe, [proseguendo] fino a raggiungere quota trenta giorni».